

الإشهادُ الإلهيُّ والمعرفةُ الفطريَّة

Divine Covenant and Innate Knowledge

إعداد

أ. د/ طه عبد الرحمن

أستاذ المنطق وفلسفة اللغة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بجامعة محمد الخامس بالرباط





الإشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية

طه عبد الرحمن
قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب
البريد الالكتروني: pr.tahaabd@gmail.com

الملخص:

تهدف هذه الدِّراسةُ إلى استكشاف مفهوم «الإشهاد الإلهي» وعلاقته بـ«المعرفة الفطريَّة» ومفهوم «الفِطْرة»، من خلال تحليل تأويلَيْن بارزَيْن في الفكر الإسلامي: تأويل ابن تَيمِيَّة، والنظرية الائتمانية.

وتتكوَّن الدِّراسةُ من عدَّة عناصر أساسية، هي: تعريفُ الفطرة، وخصائص المعرفة الفطرية، وعلاقتُها بالشريعة والعقل، وتأويل نص الإشهاد، والعلاقة بين ميثاق الإشهاد والفطرة، وعلاقة الفطرة بكلٍّ من العقل والشريعة.

استخدمت الدِّراسةُ المنهجَ التحليليَّ المقارِن لتسليط الضوء على الفُروقات الجوهرية بين التأويل التَّيمِيِّ الذي يركز على التفسير الواقعي للنُّصوص، والتأويل الائتمانيِّ الذي يحافظ على الطابَع الغَيبيِّ والميثاقيِّ لها، كما اعتمدت المنهجَ النقديَّ لتحليل العلاقة بين المعرفة الفطريَّة والإشهاد الإلهي، ومقارنة التصوُّرات المختلفة للعقل والفطرة.

وانتهت الدِّراسةُ إلى العديد من النتائج؛ أهمُّها: أن ابن تَيمِيَّة يرى «الإشهاد» حدثًا حِسِّيًّا يرتبط بمفهوم «الأخذ من ظهور الآباء»، بينما يُفسِّره التأويلُ الائتمانيُّ على أنه «إشهادٌ غيبيٌّ» يُبرز ارتباط النصوص بالعوالم الغيبية. وبالنسبة للفطرة، اعتبرها ابنُ تَيمِيَّة معرفةً ضروريةً مغروسةً في النفس البشرية، تشمل الإقرارَ بالرُّبوبية والعبودية، وتحتاج الشرائع لتفصيلها، في حين ترى النظريةُ الائتمانيةُ أن الفطرة تتضمَّن جميع الصفات الإلهية، وتُذكِّر بها الشرائع. كما أبرزت الدِّراسةُ أن العلاقة بين الفطرة والعقل عند ابن تَيمِيَّة تقوم على التداخل والتكامل؛ حيث يَدْعَمُ كلٌّ منهما الآخر للوصول إلى المعرفة الحقَّة، بشرط سلامة الفطرة. أما النظرية الائتمانية فتضع «العقل المُسدَّد» أداةً لفهم النصوص الغيبية، مقارنة بـ«العقل المُجرَّد» المستخدم في التأويل الحِسِّي.

الكلمات المفتاحية: الإشهاد الإلهي، الفطرة، ميثاق الإشهاد، المعرفة الفطرية، العقل، الشرائع، التأويل القرآني.







Divine Covenant and Innate Knowledge

Taha Abdel Rahman
Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Mohammed V University, Rabat, Morocco
Email: pr.tahaabd@gmail.com

Abstract:

This paper explores the concept of Divine Covenant (ishhād Ilāhī) and its connection to innate knowledge (maʿrifa fiṭrīya) and natural disposition (fiṭra) by examining two prominent interpretations in Islamic thought: Ibn Taymiyya's reading and the trusteeship-based approach (iʾtimān) developed by Taha Abdurrahman. It outlines several key elements, including the definition of fiṭra, the distinctive features of innate knowledge, and its relationship to Islamic Law (Sharīʿa) and reason (ʿaql), before addressing the interpretation of the "Witnessing" verse, the relation between the Covenant of Witness and fiṭra, and the manner in which fiṭra relates to both ʿaql and Sharīʿa

Employing a comparative analytical approach, the paper highlights the fundamental differences between the Taymiyya's interpretation—marked by a more literal engagement with scriptural texts—and the iʾtimān theory, which preserves the unseen, covenantal dimension of the texts. A critical perspective is also used to assess the interplay between innate knowledge and the Divine Covenant and to compare varying notions of ʿaql and fiṭra.

The findings indicate that Ibn Taymiyya perceives "Witnessing" as a sensory event tied to "extraction from the loins of the fathers," whereas the iʾtimān view interprets it as an unseen Divine Covenant, emphasizing the texts' links to the unseen realms. In discussing fiṭra, Ibn Taymiyya views it as essential knowledge instilled in human nature—entailing acknowledgment of God's Lordship and human servitude—yet reliant on revealed law for fuller elaboration; by contrast, the iʾtimān theory maintains that fiṭra encompasses all divine attributes, to which the revealed laws merely recall humanity. The study further shows that, in Ibn Taymiyya's view, fiṭra and ʿaql reinforce each other in arriving at true knowledge, as long as fiṭra remains uncorrupted, while the iʾtimān perspective assigns "guided reason" as the means of engaging the unseen content of revelation, in contrast to "purely abstract reason," which is employed in a more physical or sensory interpretive mode.

Keywords: Divine Covenant, Natural Disposition , Innate Knowledge, Reason, Islamic Law Qurʾānic Interpretation.





بسم الله الرحمن الرحيم

لا يخفى أن القرآن الكريم يدعو إلى «التفكُّر» بقدر ما يدعو إلى «التفقُّه»؛ فإذا كان الفقهُ يختصُّ بالبحث فيما يتضمَّنه هذا الكتاب من «آيات الأحكام» فإن هذه الآيات لا تَرِد فيه بمجرَّدها، ولا مستقلَّةً بنفسها، وإنما تقترن بها سياقات مختلفة؛ تعليلًا لها أو تدليلًا عليها، ومن هذه السِّياقات ذاتِ التعليل أو التدليل نخصُّ بالذكر «المواثيق» و«العهود»، وقد بلغَت هذه المواثيقُ والعُهودُ من الكثرة والتنوُّع في كتاب الله حدًّا بات يبدو معه «كتابَ مواثيق» بقدر ما هو «كتابُ أحكام»[1].

لذلك، فإن التفكُّر في هذه المواثيق القرآنية من شأنه أن يَفتح أعيُنَنا على آفاق معنوية وأبعاد خُلُقية مكمِّلة لـ«آيات الأحكام»، بل مؤسِّسة لها؛ ذلك أن «الميثاق» وإن كان علاقةً بين طرفين، مثلما أن «الأمر» أو «النهي» علاقةٌ بين طرفين، فإنه يمتاز على «الأمر» أو «النهي» من جهة أن «العلاقة الميثاقية» تتسع لِمَا لا تتسع له «علاقة الأمر» أو «علاقة النهي» اللَّتان انحصر اهتمامُ «الفقه» فيهما؛ فـ«الميثاق» يَحُفُّ «الأوامر» أو «النَّواهي» بجملةٍ من «القِيَم» و«المعاني» التي يكون عليها مدارُ «أحكام الشَّرع»، بحيث تخِفُّ عن «الأوامر» أو «النَّواهي» صبغتُها القهرية، حتى كأنها – في الأصل – عبارةٌ عن «وعود» التزم بها الإنسانُ لربِّه برضاه، لا «حدود» ألزمه بها ربُّه[2].

والشاهد على ذلك تَضمُّنُ «الميثاق» تذكيرَ الله لعباده، قبل بيان أوامرِه أو نَواهِيه لهم، بواسع النِّعم التي أسبغها عليهم[3]؛ حيث إن عِلمَهم بسابق أفضاله عليهم يجعلهم يتعهَّدون –مِن تلقاء أنفسهم– بالامتثال لهذه الأوامر والنَّواهي المُنزَّلة عليهم.

وغرضُنا هنا هو أن نتفكَّر في «العلاقة الميثاقية» التي ميَّزت ما عُرِف عند المفسِّرين وغيرهم من العلماء والعارفين باسم «الميثاق الأوَّل» أو اسم «ميثاق الذَّرِّ» أو اسم «ميثاق أَلَسْتُ؟»، وأن نَقوم بهذا التفكُّر من خلال المقارنة بين نظريتين اثنتين: إحداهما نظرية ابن تَيمِيَّة التي وردت عناصرُها الأساسية في كتابه: «دَرْءُ

(١) حاول بعض الباحثين أن يُحصِيَ آيات المواثيق في القرآن فتوصَّل إلى أن عددها يتعدَّى ٧٠٠ آية.
(٢) نستعمل لفظ «الحدود» هنا بمعنًى عامٍّ؛ إذ «الحَدُّ» يُشعِر بوجود نوع من الإلزام القاهر للإرادة، وهو المعنى المراد لنا.
(٣) تدبَّر الآيات: (٤٠، ٤٧، ١٢٢، ١٥٠) من سورة البقرة؛ والآيتين: (٣، ١١٠) من سورة المائدة.



تَعارُض العقل والنَّقل»[1]؛ والثانية النظرية الائتمانية التي فُصِّلتْ مبادئها الأساسية في كتاب «المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعَلمانية»[2]؛ ولمَّا كان هذا الميثاقُ يدور أساسًا على معنى «الإشهاد»، وكانت النظريتان تُوليان هذا المعنى أهميةً خاصَّةً، فقد آثرْنا أن نُسمِّيَ هذا الميثاقَ باسم «ميثاق الإشهاد».

وقد جاء مضمون هذا الميثاق، كما هو معروف، منصوصًا عليه في الآيتين (١٧٢ و١٧٣) من سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢ – ١٧٣]، ونُطلِق على هاتين الآيتين اسمَ: «نَصُّ الإشهاد».

بعد هذا التمهيد، لِنمْضِ الآن إلى بَسْط الكلام في المحاور الأربعة التي يتكوَّن منها هذا البحث؛ أوَّلُها: «تأويل نَصِّ الإشهاد»، والثاني: «الصِّلة بين ميثاق الإشهاد والفطرة»، والثالث: «الصِّلة بين الفطرة والمعرفة»، والرابع: «الصِّلة بين الفطرة والعقل».

١ - تأويلُ نَصِّ الإشهاد:

لقد حَرَص ابن تَيمِيَّة، في كتاب «دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل»، على أن يعرِض تفسيرات جماعة من أهل السَّلف لهذا النَّص، وهي تفسيراتٌ تتقيَّد بالظاهر، وبعد هذا العرض المُستفيض جاء بتأويلٍ لهذا النَّص يتجاوز رُتبة «التفسير النَّقلي»، على طريقة السَّلف، إلى رُتبة «التأويل العقليّ» على طريقة خصومهم؛ إذ لجأ فيه إلى استبدالات تأويلية ثلاثة؛ فقد استبدل بالإشهاد بالمقال: «الإشهاد بالحال»، واستبدل بإشهاد الذَّات: «الإشهاد على الذَّات»، واستبدل بالإشهاد الرُّوحي: «الإشهاد الجِسْمِيّ».

أما عن استبدال إشهاد الحال بإشهاد القول فقد استدلَّ ابن تَيمِيَّة على صحَّته بكون القرآن الكريم والأحاديث المرفوعة الثابتة ليس فيها ذِكرٌ لـ«النُّطق»[3] بمعنى: «استعمال اللِّسان؛ تحريكًا وتصويتًا»؛ فإشهادُ الله لذُريَّات بني آدم ليس «إنطاقًا» لهم، وإنما هو إقدارٌ لهم على التحقُّق بهذه الشهادة، أي: جَعْلُهم يُقرُّون بحالهم بالرُّبوبية[4].

(١) ابن تَيمِيَّة: دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل.
(٢) طه عبد الرحمن: المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعَلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الائتمانية، وانظر أيضًا: كتاب روح الدين، وكتاب دين الحياء، الجزء الأول، وكتاب التأسيس الائتماني لمقاصد الشريعة.
(٣) ابن تَيمِيَّة: دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٣/ ٤٨٣.
(٤) نفس المصدر ٣/ ٤٨٧.



وأما عن استبدال الإشهاد على الذَّات بإشهاد الذَّات فقد استدلَّ على صحَّته بالآيات القرآنية التي ذُكر فيها معنى «الشهادة على النفس»، وهذا المعنى يُنزل الذَّات -في إقرارها بالرُّبوبية- منزلة الموضوع بالإضافة إلى نفسها، بحيث لا يمكنها دَفعُ هذا الإقرار أو الامتناعُ عنه.. وهكذا؛ فمجرَّد خَلْق ذُريَّات بني آدم يجعلهم مُقرِّين بخالقهم، شاهدين على أنفسهم بأن الله ربُّهم(١)؛ «فكل إنسان، كما يقول، قد جعلَه الله مُقرًّا برُبوبيته، شاهدًا على نفسه بأنه مخلوق والله خالق»(٢).

وأما عن استبدال الإشهاد الجِسْمِيِّ بالإشهاد الرُّوحيِّ فقد حمَل ابن تَيمِيَّة لفظ «الأخذ» المذكور في النَّص على معنى «الخَلْق في الخارج»، كما حمل لفظ «ظهور الآباء» على معنى «أصلاب الآباء»، ومعلومٌ أن خَلْق الآدميِّ في الخارج يُوجِب إيجادَه مِن نطفةٍ تُمنَى، بحيث يكون ابنُ تَيمِيَّة قد تأوَّل هذا النصَّ القرآنيَّ تأوُّلًا حِسيًّا صريحًا، صارفًا التأويل الغيبيَّ الذي أخذ به السَّلف؛ إذ يقول: «وهذا الإشهادُ مقرونٌ بأخذِهم من ظهور آبائهم، وهذا الأخْذُ المعلوم المشهود الذي لا ريبَ فيه هو أخذُ المَنِيِّ مِن أصلاب الآباء ونزوله في أرحام الأمهات»(٣).

إذا كانت النظرية التَّيمِيَّة قد تعاملت مع «نَصِّ الإشهاد» باعتباره نصًّا قابلًا للتأويل «الفيزيائي»، أو قُل: «الطبيعي»، فإن النظرية الائتمانية - في المقابل - تقوم على مبدأ التفريق في التعامُل بين النصِّ المُنزَل والنصِّ غير المُنزَل، حتى ولو اتَّحدت الألفاظ وتقاربت التراكيب، ولا يرجع ذلك إلى كون النصِّ الأول كلامًا مُعجزًا وكون النصِّ الثاني كلامًا غيرَ مُعجِز فحسب، بل يرجع أيضًا إلى كون المتكلِّم في النصِّ المُنزَل هو أكملُ المتكلِّمين، وغايةُ الائتمانيِّ ليست أن يَحفظ، في فَهْمِه وإفهامه، العلاقة بكلامه المُعجِز فقط، بل أن يَحفظ العلاقةَ بالصِّفة الإلهية التي تتجلَّى في هذا الكلام، أي يحفظ الصِّلةَ بالله من حيث هو المتكلِّم الأكمل؛ لأن كمال هذه الصِّفة الإلهيَّة هو الأصل في وجود الإعجاز.. وهكذا، فإن الائتمانيَّ يراقب «المتكلِّم الأكمل» بقدر ما يُمارس فَهْمَه وإفهامه لكلامه المعجز.

لذلك، لا يمكن أن يكون فَهْمُ الائتمانيِّ للكلام المُعجز إدراكًا «يقتنص» أو «ينتزع» مضامينه كما يكون فَهْمُ أيِّ كلامٍ غيره، أي إدراكًا يَجعل المُدرِك يعتبر ما يُدرِك مِلكًا له، بل لا بد لهذا الفَهْم من أن يكون إدراكًا «يحتضن» أو «يعتنق» مضامين الكلام المعجز(٤)، أي إدراكًا يجعل

(١) ابن تَيميَّة: دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٣/ ٤٨٧.
(٢) نفس المصدر ٣/ ٤٨٨.
(٣) نفس المصدر ٣/ ٤٨٧.
(٤) لا يخفى أن «الاعتقاد» يتضمَّن معنى «الاحتضان» و«الاعتناق».



المُدرِك يعتبر ما يُدرِك أمانةً عنده، وهذا «الفَهْم الائتماني» يوجب عليه أن يحفظ صلة المضامين بالصِّيغ والصُّور التي وردت بها؛ إذ إن كلمات المتكلِّم الأكمل كلُّها «آيات»، و«الآيات» لا تستقلُّ مضامينها عن صُورها كما تستقل مضامينُ غيرِ الآيات عن صورها؛ لهذا فإن الائتمانيَّ لا يقطع أبدًا صلةَ هذه الصُّور بمدلولاتها الغيبية، بانيًا فَهْمَه للآيات على مبدأ تقديم الأخذ بالمدلول الغيبيِّ على الأخذ بالمدلول العيني، وهكذا فإن الفَهْم الائتمانيَّ عبارةٌ عن «فَهْم واصل».

كما أن الائتمانيَّ في إفهام هذا الكلام لغيره، أو قُلْ: بيانه، لا يتوسَّل بـ«العقل» الذي يُتوسَّل به في إفهام الكلام غير المعجز؛ نظرًا لأن هذا الإفهامَ لا يمكن أن يقطع صلتَه بالأفق الغيبيِّ كما يقطعها الإفهامُ الذي يتوسَّل بهذا العقل، وهكذا فإن إفهامَ الكلام المُعجِز عبارة عن «إفهام واصل»، إلا أن هذا لا يعني أن العقل الذي يتوسَّل به الائتمانيُّ يُصيب بالضرورة في إفهام الكلام المعجز، وإنما يعني أن هذا العقل يُعدُّ أفضلَ عقلٍ في طاقة الإنسان، يمكنُه أن يتوسَّل به في هذا الإفهام، بحيث يكون أقربَ من غيره إلى الوقوف على مضامين هذا الكلام المعجز.

ومتى وضعنا في الاعتبار أن «نصَّ الإشهاد» يُوجِب فَهْمًا يَصِل «صورةَ الكلام» بالمدلول الغيبي، كما يوجب إفهامًا يَصِل «العقلَ المتوسَّل به» بالأفق الغيبي، أمكن تقرير المسألتين التاليتين:

أولاهما: أن «ميثاق الإشهاد» يفترض وجود عالَمَيْن اثنين؛ أحدهما يشهد أخْذَ المواثيق، ونُسمِّيه: «عالَم المُواثقة»[1]، والثاني يشهد إقامة هذه المواثيق – أو إنْ شئتَ قلت: يشهد تطبيقَ بنود هذه المواثيق – ونُسمِّيه: «عالَم المعاملة»[2]، وميزة هذا الافتراض أنه لا ينطوي على أيِّ تحديدٍ خاصٍّ للصِّلة بين العالَمَيْن المذكورَيْن؛ فقد يتوافقان تمامًا، كما أنهما قد يتخالفان نوعًا ما، وقد يتداخلان كما أنهما قد يتباينان وينفصلان، ودأبُ الائتماني أن يَمتنع عن الخوض في كيفيات هذا التوافق أو التخالف، أو في كيفيات هذا التداخل أو التباين؛ نظرًا لأن الأصل في العلم بهذه الكيفيات هو الخبر وليس النظر.

وغاية ما يتضمَّنه هذا الافتراض هي أن لغة «عالَم المواثقة» تختلف عن لغة «عالَم المعاملة»؛ إذ كلُّ واحدة منهما حقيقةٌ في مجالها، وأنه لا ينبغي استعمالُ إحدى اللُّغتين مكان الأخرى، إلا أنْ يكون ذلك على سبيل المجاز، ولمَّا كان «الإشهاد» قد حصل في «عالَم المواثقة» لم

(١) وقد نُسمِّيه: «عالَم الخطاب»، أي: الخطاب الإلهي.

(٢) وقد نُسمِّيه: «عالَم التبليغ»، أي: التبليغ النبوي.





يَصحَّ الكلامُ عنه بِلغة «عالَم المعاملة»، ومن ثَمَّ فإن تأويل ابن تَيمِيَّة لـ«الأخذ لذريات بني آدم من ظهورهم» بمعنى: «أخْذ المَنِيِّ من الأصلاب وإنزاله في الأرحام» لا يُعدُّ تعبيرًا عن حقيقة «الأخذ الإشهادي»، وإنما هو تعبير مجازي عنه، يُوقِعُ في نقيض مراده؛ إذ إنه وقع في استعمال المجاز، على حين أنه أراد أن يَدُلَّ على الحقيقة فيما يبغي، وبهذا يتضح:

أن مقالة ابن تَيمِيَّة بأن «الإشهاد» هو «إشهادٌ بالحال» إنما هي إنزالٌ لـ«لغة المعاملة» على هذا الإشهاد، وإخراجه من ميثاقيته، وهذا لا يَصحُّ؛ لأن هذه «الميثاقية» في «الإشهاد» ثابتةٌ بأمور عدة، منها: «دخول طرفين في الحوار»، والحوارُ يُوجِب «الحضور» و«الخطاب»، ومنها أيضًا «اتخاذ هذا الحوار صورة السؤال والجواب»، والسؤالُ يُوجِب «التوجُّه» و«الإنصات»، ومنها كذلك «حصول الاتفاق على هذا الجواب»، والاتفاقُ يُوجِب «الرِّضا» و«الإرضاء»، ومنها، أخيرًا: «التحذير من خَرْق هذا الاتفاق»، والخَرْقُ يُوجِب «الحساب» و«العقاب»؛ فكلُّ هذه العناصر التواثقية: «الحضور» و«الخطاب» و«التوجُّه» و«الإنصات» و«الرِّضا» و«الإرضاء»، و«الحساب» و«العقاب»، لا ينبغي أن يُنظَر إليها كما يُنظر إلى مثيلاتها التعاملية، فضلًا عن ردِّها إليها، كما هو الحال في التفسير التَّيمِيِّ.

والمسألة الثانية أن «ميثاق الإشهاد» يَفترض وجود عقلين اثنين؛ أحدُهما يَرُدُّ المواثيق الإلهية إلى «عالَم المعاملة»، متأوِّلًا لها على مقتضى لغته الحسِّية، ونُسمِّيه «العقل المجرَّد»، والثاني يَحفظ للمواثيق الإلهية عالَمها الذي يُميِّزها، مُستعمِلًا بصددها اللُّغةَ المعنويةَ الخاصَّةَ بهذا العالَم، ونُسمِّيه: «العقل المُسدَّد»؛ إذ صاحب هذا العقل، أي «الائتماني»، لا يَنفكُّ يَهتدي في فهومه وإفهاماته بهذه المواثيق الإلهية.

وهذا لا يعني أن «العقل المُسدَّد» يُلغِي بالمرَّة «العقل المجرَّد»، وسائلَ ومسائلَ، بل إنه يأخذ من وسائله ومسائله ما لا يتعارض مع الاهتداء بهذه المواثيق، ويصرف منها ما يتعارض معه، ومما يصرفه، نذكُر «طريقة التقديرات أو الافتراضات» في حق الله تعالى؛ فالائتمانيُّ يمتنع عن أن يفترض في حقِّه – سبحانه – على سبيل الجدلِ خلافَ ما سبقت به كلماتُه، ونصَّت عليه آياتُه، من أجل أن يَبنِيَ على هذا الافتراض أحكامًا أو حِكمًا مقدَّرةً أو مظنونة.

وممَّا تقدَّم يتبين أن الفرق بين التأويلين يتمثل في كون «التأويل التَّيمِيِّ» يَنقُل لغة التواثُق الغيبية إلى لغة التعامُل العينية، بينما التأويل الائتماني يجتنب مثل هذا النقل، بل يَفترض وجود لغتين مختلفتين، على اتحاد مفرداتهما واتفاق بنياتهما؛ حِفظًا للصِّبغة الآياتية للكلام الإلهي، ومراعاةً لحاجة العقل إلى التسديد الميثاقي، لا التجريد النظريِّ.



٢ - الصِّلة بين الإشهاد والفِطرة:

لقد ربط ابن تَيمِيَّة بين «ميثاق الإشهاد» و«الفطرة» كما ربط بينهما مَن سبقوه من العلماء، إلَّا أن رَبْطَه بينهما لم يكن ربطًا مباشرًا كما كان عند بعضهم؛ فلم يَجعل «الإشهاد» سببًا في وجود «الفطرة»، بل توسَّل في هذا الرَّبط بدليلين نقليَّين هما – باصطلاحنا – «حديث الفطرة» و«آية الفطرة».

أمَّا حديث الفطرة[١] فهو قولُ رسول الله ﷺ: «كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطرة؛ فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»[٢]، وقد حَرَص ابنُ تَيمِيَّة على أن يَعرِض تفسيرات بعض كبار العلماء لهذا الحديث، وكانت غاية هذه التفسيرات هي استخراج الأحكام الفقهية المتعلِّقة بأطفال الآباء غير المسلمين؛ اعتقادًا، وإرثًا، ويُتْمًا، ودَفْنًا، وحَشْرًا.

ولمَّا كان ابنُ تَيمِيَّة يُسلِّم بأن الفطرة[٣] عبارةٌ عن قوَّة تمَّ غَرزُها حين الولادة في قلوب بني آدم، انتقل إلى وَصْلها بـ«ميثاق الإشهاد»، على اعتبار أن هذا الميثاق، بحسب تأويله، حاصلٌ في «عالَم المعاملة»؛ إذ يقول: «وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ﴾ إلى قوله ﴿قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾»[٤]؛ و«أخذُ الذريات من الظهور»، بحسب ابن تَيمِيَّة، يتضمَّن لا مجرَّد خَلْقهم، بل أيضًا هدايتهم، وهذه الهداية شكَّلت فِطَرهم[٥].

وأمَّا آية الفطرة فهي قول الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الروم: ٣٠]، ولمَّا تعلَّقت «الفطرة» بالدِّين، وتعلَّق «ميثاق الإشهاد» بأصلِ أصول الدين، وهو «الاعتقاد بوحدانية الرُّبوبية»، صار ابن تَيمِيَّة إلى الوصل بينهما (أي بين «الفطرة» و«الميثاق»)، مع أنه لم يَرِد في «آية الفطرة» تصريحٌ بـ«الميثاق»، ولا ورَد في «ميثاق الإشهاد» تصريحٌ بـ«الفطرة».

---

(١) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٨/ ٣٦١ والصَّفحات التي تليها.
(٢) فضلًا عن حديثٍ ثانٍ هو: «يقول الله تعالى: إني خلقتُ عبادي حُنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرَّمت عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرَتْهم أن يُشركوا بي ما لم أُنزل به سلطانًا».
(٣) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ١/ ٣٧٧.
(٤) نفس المصدر ٩/ ٣٣٠.
(٥) نفس المصدر ٨/ ٤٨٧.



وواضحٌ أن في «حديث الفطرة» مزيدَ البيان لـ«آية الفطرة»، وذلك من الوجوه الآتية:

أوَّلُها: أن «حديث الفطرة» حصل في «عالَم المعاملة» الذي هو «عالَم التبليغ النبوي»، وأن «الفطرة» كان منشؤها في «عالَم المواثقة» الذي هو «عالَم الخطاب الإلهي»، وهذا يعني أن «حديث الفطرة» عبارة عن بيان تعامُلِي[1] يُذكِّر بما سبق حصولُه بصورة تواثُقية في عالم الغيب والإشهار.

والثاني: أن هناك روايةً صحيحةً عن أبي هريرة لـ«حديث الفطرة» أَتْبَع فيها أبو هريرة قولَ رسول الله ﷺ بقوله تعالى: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾، وهذا الإتباع يُنزل «حديث الفطرة» منزلةَ الفرع المبيِّن لـ«آية الفطرة».

والثالث: أن «حديث الفطرة» يشير - بطريق الاستلزام التخاطُبي - إلى أن «الدِّين القيِّم» المذكور في «آية الفطرة» هو «الإسلام»، كما يشير - بطريق التضمُّن - إلى أن الأصل في «الفطرة»، كما سيأتي إيضاحُه في موضعه، هو «الكمال»؛ بحيث يكون «الإسلام» أكملَ الأديان، ولمَّا أشعرَ هذا الحديثُ بوجود تقابُل بين «الإسلام» من جهة و«الشرائع» أو «الأديان» الأخرى من جهة ثانية، فقد لَزم أن يكون «الإسلام» المشارُ إليه هو «شريعة الإسلام»، أو قل: «الدِّين الخاتم»، ولئن كان، في هذا المعنى المستخلَص من هذا الحديث، بيانٌ لـ«آية الفطرة» فإن هذه الآية تحتمل معنًى آخر لـ«الإسلام»، إن أمكن موافقتُه لمعنى «عقيدة الإسلام» فإنه لا يُطابِق معنى «شريعة الإسلام».

وقد أشار ابن تَيمِيَّة، في بعض تعريفاته لـ«الفطرة»، إلى هذا المعنى المحتمَل، وإن اختلفت هذه التعريفات فيما بينها من بعض الوجوه، وهذا المعنى هو: «السَّلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة» أو «الإسلام اللازم»[2] أو «الإسلام العام» (في مقابل «الإسلام الخاص»)، بل إن ابن تَيمِيَّة فسَّر «حديث الفطرة» بحسب هذا المعنى العام قائلًا: «ولكن لا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا، حين الولادة، معتقدين للإسلام بالفعل، إن الله تعالى أخرجنا من بطون أمَّهاتنا لا نعلم شيئًا[3]، ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق الذي هو الإسلام، بحيث لو تُرك من غير مغيِّر، لَمَا كان إلا مسلمًا»[4].

---

(١) أو إن شئتَ قلتَ: «بيان تبليغي».

(٢) أي: الإسلام بمعنى «الخضوع والتذلُّل»، انظر: ابن تَيمِيَّة: مجموعة الفتاوى، ص ٦٨٧.

(٣) يُريد الآية ٧٨ من سورة النحل.

(٤) محمد عبد الله عفيفي: النظرية الخُلقية عند ابن تَيمِيَّة، ص ٦٢-٦٣.



وناقش ابن تَيمِيَّة طويلًا دعوى بعض العلماء أن المقصود بـ«الفطرة»، في «حديث الفطرة»، هو «الإسلام» بمعنى «الدِّين الخاتم»، مُستدِلًّا على أن معرفة ذريات بني آدم بالله عند إشهادهم على رُبوبيته ليست معرفةً تفصيليةً لأحكام الدِّين، وإنما هي معرفة مُجمَلة ويقينية، فيقول: «الفطرة مكمَّلةٌ بالفطرة المنزَّلة؛ فإن الفطرة تُعْلِمُ الأمرَ مُجمَلًا، والشريعة تُفصِّله وتُبيِّنه وتشهد بما لا تستقل به»[1]، أي: الفطرة.

بَيْدَ أنه بالإمكان أن نحفظ لـ«حديث الفطرة» دلالتَه على «الدِّين الخاتم» بإرجاع الفَرْق بين «آية الفطرة» و«حديث الفطرة» إلى الفرق بين ما يندرج في «المواثقة» وما يندرج في «المعاملة»؛ فـ«آية الفطرة»، بحكم صلتها بـ«ميثاق الإشهاد»، تُعتبر آيةً تواثقية، في حين أن «حديث الفطرة»، بحكم صفته البيانية، هو حديث تعامُلي، وحينها يَلزَمُ أن يكون مدلول «الإسلام» الضِّمني في «حديث الفطرة» أخصَّ من مدلوله الصَّريح في «آية الفطرة»؛ إذ هو بمثابة تحقيق له في «عالَم المعاملة»، وتحقيقُ الشيء أخصُّ من الشيء، وعليه فإن «الإسلام» في «حديث الفطرة» يدلُّ على «الدِّين الخاتم»، ولا يدلُّ - كما ادَّعى ابن تَيمِيَّة - على «الإسلام العامِّ».

أضفْ إلى ذلك أن «المواثَقة» تنزِل من «المعاملة» منزلةَ «الرُّوح» من «البدَن»؛ إذ «عالَمُ المواثقة» عالَمٌ رُوحيٌّ، و«عالَم المعاملة» عالَمٌ مادِّيٌّ، وحينها يَصحُّ أن نَبنِيَ على هذا الأصل الائتماني علاقة «حديث الفطرة» بـ«آية الفطرة»؛ فيكون «الدِّين القيِّم»، في «آية الفطرة»، دالًّا على معنى «روح الإسلام»، في حين أن المقابلة الضمنية لـ«الإسلام» في «حديث الفطرة»، بالشرائع الأخرى، تستلزم دلالة «الإسلام» على معنى «الدِّين الخاتم»، و«الإسلام» بهذا المعنى الأخير إنما هو التشخيص الآخِر لـ«روح الإسلام» كما كانت الشرائع التي سبقته تشخيصات متتالية لها، إلا أن ميزة «التشخيص الآخِر» هو أنه أكملُ تشخيص لهذه الروح، حتى لا مزيد عليه، فاستحق دون غيره من التشخيصات أن يفيد ما يفيده اسمُها، حتى كأنه هو هذه الرُّوح نفسُها، والظاهر أن القرآن الكريم عبَّر عن «روح الإسلام» باسم «إسلام الوجه لله»، ونسب هذا الإسلامَ ذا الأصل الفطري والسياق الميثاقي إلى جميع الأنبياء، وإن اختلفت تشخيصاتُه باختلاف شرائعهم؛ إذ كل تشخيص ربما كان أكملَ مِن سابقه، وقد بلغ أقصى الكمال مع «الدِّين الخاتَم».

إذا كان ابن تَيمِيَّة قد رجع، في وصله بين «ميثاق الإشهاد» و«الفطرة»، إلى الدليلين: «آية الفطرة» و«حديث الفطرة» فإن النظرية الائتمانية، في المقابل، تقيم بين الطرفين

---

(١) ابن تَيمِيَّة: مجموع الفتاوى، ٤/ ٤٥.



صلةً مباشرة، أي من غير حاجة إلى الرُّجوع إلى هذين الدليلين، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أوَّلُها: أن ما ذُكر في صدر «نَصِّ الإشهاد» دالٌّ على ابتداء الخَلْق أي - حسب قراءة ورْش -: (وإذ أخذَ ربُّك من بني آدم مِن ظُهورهم ذُريَّاتِهم)، وهذا «الابتداء» هو ما عبَّرتْ عنه «آية الفطرة» بصيغة الفعل: «فَطَر»، بحيث يكون «ميثاق الإشهاد» بمثابة «ميثاق الفَطْر»، بمعنى: «ميثاق ابتداء الخَلْق»، ومن هنا جاءت تسميةُ بعضهم لهذا الميثاق باسم: «ميثاق الفطرة».

والثاني: أن «الفَطْر» المقصود في «ميثاق الإشهاد» ليس «الفَطْر المادي» وإنما «الفَطْر الرُّوحي»؛ إذ حصل في «عالَم المواثَقة»، فيتعيَّن أن نُفرِّق في مفهوم «ابتداء الخَلْق» بين هذين النوعين من الفَطْر، ونَخصَّ «الفَطْرَ الرُّوحيَّ» باسم «الفِطرة»[1]، بينما نَخصُّ «الفَطْرَ المادِّيَّ» باسم «الغريزة»؛ إذ هو حاصل في «عالَم المعاملة» وهذا الأخير الذي ذهب إليه ابن تَيمِيَّة في تأويل آية الإشهاد.

والثالث: أن «الفَطْر الرُّوحيَّ» مُتقدِّم على «الفَطْر المادِّيِّ» تَقدُّمَ وجود «الرُّوح» على وجود «المادَّة»؛ فقد جرى «الفَطْر الرُّوحيُّ» عند «التواثق» فأورَث الآدميين «الفطرة»، وجرى «الفَطْرُ المادِّيُّ» عند «التعامُل» فأورثهم «الغريزة».

وغالبُ الظنِّ أن عدم التفريق بين «الفطرة» و«الغريزة» هو الذي حدا بابن تَيمِيَّة إلى تأويل «ميثاق الإشهاد» على مقتضى «عالَم المعاملة» الذي هو عالَم الطبيعة والحِسّ، وتوضيح ذلك من الجهات التالية:

أ. لمَّا أراد ابن تَيمِيَّة أن يُوضِّح أن الفطرة ليست مجرَّد استعداد القلب للمعرفة بالله، وإنما هي تحصيلُ القلب لهذه المعرفة، لجأ إلى مثال «الطفل»؛ إذ يقول: «إن كلَّ مولود يُولَد على محبَّة ما يلائم بَدنَه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبنَ الذي يناسبه»[2]، وبَيِّنٌ أن الطفل تحرِّكه إلى ما تحرَّك إليه «دوافع الغريزة» لا «أسباب الفطرة»، وحتى لو سلَّمنا بأن الطفل «مفطور» على هذه الدوافع فإن هذا الفَطْر هو «خَلْق على الغريزة»، أي: خَلْق على عناصر مادية مثل «الغذاء» و«الشرب»، بينما «الخلْق على الفطرة» هو خَلْق على عناصر معنوية؛ مثل: «الشهادة» و«الإيمان»، لكن ابن تَيمِيَّة يَعتبر كِلا الخَلْقين خَلْقًا واحدًا يشمل الماديات والمعنويات، واسمه «الفطرة»؛ إذ يقول: «الطفل مفطور على أن يختار شرب اللبن،

(١) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص ٨٠٢.

(٢) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٨/ ٣٨٤.



فإذا تمكّن من الثدي لزم أن يرتضع لا محالة [...]، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله، والمعرفة ضرورية له لا محالة»[1].

ب. لم يكتف ابن تَيمِيَّة بحمل «الغريزة» عند الطفل على معنى «الفطرة» بل جعل غريزة الحيوان غير الناطق تندرج في «الفطرة»؛ إذْ يَنْسب «الهداية» التي هي معنًى فطريٌّ صريحٌ إلى الحيوان كما نسبها إلى الإنسان؛ إذ يقول: «فهو – سبحانه – خَلَق الحيوان مهتديًا إلى طلب ما ينفعه ودفع ما يضرُّه»؛ لذلك تجد ابن تَيمِيَّة، في مواضع، يُتبع وصف «الفطري» بوصف «الغريزي»، على اعتبار أن الوصفين مترادفان أو متداخلان، كما تجده، في مواضع أخرى، يَنسُب «الفطرة» إلى «الطبيعة» كما في قوله: «الفطرة الطبيعية مبدأ وعَوْنٌ على الإيمان بالشرع والعمل به»، ومعلومٌ أن «الطبيعة» تشمل الوقائع الوجودية، أي: تتعلَّق بما هو كائن، في حين أن «الفطرة» تشمل حقائق وجوبية، أي تتعلَّق بما يجب أن يكون، و«الوجودُ» لا يستلزم بالضرورة «الوجوبَ».

جـ. لقد تقلَّب ابنُ تَيمِيَّة في تعريفه لـ«الفطرة»؛ فتارة يَحدُّها بكونها ذاتَ طابعٍ معرفي، أي إنها وثيقة الصِّلة بـ«العقل» وتارة يَحدُّها بكونها ذات طابع حَالي، أي إنها وثيقة الصِّلة بـ«الوجدان» ويُسمِّيها «الفطرة الوَجْدية»[2]، وتارة يَجمع بين الطابَعَيْن في تعريفٍ واحد، كما في قوله: «فلا بد أن يكون في الفطرة مُقتضٍ للعلم ومُقتضٍ للمحبَّة، والمحبَّةُ مشروطة بالعلم؛ فإن ما لا يَشعر به الإنسان لا يُحبُّه، والحُبُّ للمحبوبات لا يكون بسببٍ مِن خارج، بل هو جِبلِيٌّ فطري، وإذا كانت المحبَّةُ جِبلية فطرية فشرطها –وهو المعرفة أيضًا– جِبلي فطري»[3]، وهكذا يكون ابن تَيمِيَّة قد ردَّ العنصر «العقلي» إلى العنصر «الوجداني»، وإلا فلا أقلَّ مِن أنه جعلهما يشتركان في مُسمَّى «الفطرة»، ومُسلَّم أن العنصر «الوجداني» أصلُه «الغريزة»؛ إذ نظفر بهذا العنصر عند «الحيوان» الذي هو مثال «الغريزة»، على حين أن العنصر «العقلي» أصله «الفطرة»، وبهذا يكون ابن تَيمِيَّة قد حمل «الفطرة» هنا على معنى «الغريزة».

٣- الصِّلة بين الفِطْرة والمعرفة:

قد أشرنا إلى أن ابن تَيمِيَّة لم يضع تعريفا واحدا لـ«الفطرة»، وإنما تناول تحديدها بحسب المقام، فاختلفت تعريفاتُه باختلاف المقامات، ومن أبرزها التعريفُ الذي يَحدُّها بكونها شاملة



(١) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٨/ ٤٤٨.
(٢) ابن تَيمِيَّة: الفتوى الحموية ص ١٨٣–١٨٤.
(٣) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٨/ ٤٥٠–٤٥١.



للأمرين: «المعرفة» و«الإرادة»، كما جاء ذلك في قوله: «فطرة الإنسان قوَّة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة الخير»[1]، أو قوله: «لا بد أن يكون في الفطرة مَحبَّة الخالق والإقرار به»، ولما كان الغرض من هذا البحث هو النظر في «الفطرة» من حيث هي «معرفة» لا من حيث هي إرادة، فسوف نقتصر على عرض رأيه في «الفطرة» باعتبارها «معرفة».

لقد اقتبس ابن تَيمِيَّة المضمونَ المعرفيَّ للفطرة من «ميثاق الإشهاد»؛ إذ بناه على مفهوم «الإشهاد»، فلمَّا كان الإشهادُ إقرارًا بالرُّبوبية لزم أن تتضمَّن «الفطرة» معرفتين متكاملتين هما عبارة عن شهادتين: «شهادة برُبوبية الخالق»، وشهادة أخرى في ضِمنها، وهي: «شهادة بعُبودية المخلوق له».

والخاصِّية الأساسية لهذه المعرفة الفطرية هي أنها معرفةٌ ضرورية، وحَدُّ المعرفة الضَّرورية أنها المعرفة الحاصلة للإنسان من غير دليل نظري، والمغروزة فيه غرزًا، بحيث لا تنفكُّ عنه أبدًا، حتى ولو فُرِضَ أنه نسيها، وبهذا الصَّدد يقول ابن تَيمِيَّة: «أما الاعتراف بالخالق فإنه علمٌ ضروريٌّ لازمٌ للإنسان، لا يَغفل عنه أحدٌ بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عَرَفه وإن قُدِّر أنه نسيه، ولهذا سُمِّي التعريف بذلك تذكيرًا، فإنه تذكيرٌ بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد»[2].

بل إن الصِّبغة الضروريَّة لهذه المعرفة الفطرية تَجعلها، بحسب ابن تَيمِيَّة، تنزل أعلى رُتَب الضروريات؛ إذ إنها تفوق الصِّبغة الضرورية للأوَّليات الرياضية والأوَّليات الطبيعية؛ فقد تتغافل بعض الفِطَر عن هذه الأوَّليات غير الإلهية، بينما لا يُتصوَّر أن تغفل عن الأوَّليات الإلهية؛ إذ يقول: «إن أصل العلم الإلهي فطريٌّ ضروريٌّ، وأنه أشدُّ رُسوخًا في النُّفوس من مبدأ العلم الرياضي، كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي، كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين؛ لأن هذه المعارفَ أسماءٌ قد تُعرِضُ عنها أكثرُ الفِطَر، وأمَّا العلم الإلهي فما يُتصوَّر أن تُعرِضَ عنه فطرة»[3]؛ فحتى أولئك الذين يجحدون الوجود الإلهي يكونون مُستيقنين بهذا الوجود في دواخلهم، «فأشهر من عُرف تجاهلُه وتظاهرُه بإنكار الصانع فرعون، وقد كان مُستيقنًا في الباطن»[4].

---

(١) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل، ج ٨، ص ٤٥٨.
(٢) نفس المصدر، ج ٨، ص ٤٨٩.
(٣) مجموع الفتاوى ٢/ ١٦.
(٤) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٨/ ٣٨.



ولما كانت المعرفة الفطرية ضرورية بما لا يُضاهَى وغير مُنفكٍّ عنها فقد استحقَّت أن تكون، يومَ العَرْض والحساب، هي الحُجَّة الإلهية على من يُنكرون الرسائل ويكذِّبون الرسل؛ إذ تُوجب عليهم هذه المعرفةُ، بحكم لُزومها لِفطَرهم، الإيمانَ بالمرسلين وبما أُنزل عليهم[١].

فيتبين أن تصوُّر ابن تَيمِيَّة لـ«المعرفة بالله» لا يختلف عن تصوُّر من سبقوه من علماء المسلمين لها؛ إذ مدلول «المعرفة بالله» عندهم هو عين مدلول «الاعتراف بالله»؛ فمن اعترف بالله عَرَفه، ومن عَرَف الله اعترف به[٢]، لكنها عنده «غريزة»، وعند جمهورهم تكليف، بل أوَّلُ واجبٍ على المكلَّف.

أمَّا النظرية الائتمانية فإنها، في المقابل، تُفرِّق بين الأمرين: «المعرفة» و«الاعتراف»؛ فـ«المعرفة» على وجه العموم هي «الخروج من حال الجهل بالشيء إلى حال العلم به على حقيقته»، بينما «الاعتراف»، على وجه العموم، هو «الخروج من حال إنكار الشيء إلى حال الإقرار به على مقتضاه».

تترتب على هذا نتيجتان أساسيتان: **أولاهما** أن العارف بالشيء قد لا يَعترف به، أي ينكره، وبَدَهيٌّ أن مِثلَ هذا الإنكار أشدُّ من الإنكار الحاصل بسبب الجهل بالشيء، **والثانية** أن المُعترِف بالشيء عارفٌ به بالقدر الذي يحمله على الاعتراف، إلا أن يكون قد قلَّد - في اعترافه - من يَثِقُ بمعرفته بهذا الشيء؛ فيتضح أن «المعرفة» و«الاعتراف» قد يجتمعان، كما أنهما قد يفترقان، وهذه الحالةُ آتيةٌ من كونهما فعلين متواليين غير متزامنين، ولا متلازمين بالضرورة؛ إذ يتقدم فعل «المعرفة» على فعل «الاعتراف»، وينقل كلٌّ منهما أصل حكمة الآخر.

ومتى طبَّقنا هاتين النتيجتين على الحالة الخاصَّة، وهي علاقة «المعرفة بالله» بـ«الاعتراف بالله»، ظهر أن «المعرفة الفطرية» لا يصحُّ ردُّها إلى «الإقرار بالله»؛ لأن هذا الإقرار ليس عنصرًا مقوِّمًا فيها، أو قُلْ: ليس ركنًا من أركانها، وإنما هو مجرَّد أثر من آثارها، على أهمية هذا الأثر؛ فإذا كان بنو آدم قد أقرُّوا جميعًا برُبوبية خالقهم فذلك لأن المعرفةَ -التي حصَّلوها عن ربِّهم- كانت سابقةً على إقرارهم، ولأنها بلغت من اليقين والعيان ما سقط معه كلُّ إمكان للإنكار، وليس لأنهم استطاعوا، بفضل هذا الإقرار، أن يعرفوا ربَّهم، بما يجعل اعترافهم سببًا في معرفتهم، ومقارنًا للضرورة لها.



---

(١) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٨/ ٤٩١.
(٢) نفس المصدر ٨/ ٥٠١.

ولئن كان ابن تَيمِيَّة قد ضمَّن «المعرفة الفطرية»، جريًا على معهود المفسِّرين، «الاعتراف بالله»، فقد ضمَّنها أيضًا عددًا محدودًا من صفات الله، وهي أساسًا: «الخَالقية» و«الرُّبوبية» و«الوحدانية»، ويبدو أن ابن تَيمِيَّة سعى إلى أن يتدارَك هذه القلة في الصفات الإلهية الفطرية بصفتين أُخريين جامعتين هما: «العُلوُّ» و«الكمال».

أما عن «العُلو» فيقول: إن «العلم بعُلوِّ الله على العالَم [...] معلومٌ بالفطرة الضرورية»[1]، ويلاحِظ أن الناس يُعبِّرون عن العُلوِّ الإلهي بالإشارة إلى السَّماء عند الدعاء لله وعند شعورهم بالاضطرار إليه[2]؛ «فإذا حَزَبَهم أمرٌ - على حدِّ قوله - احتاجوا فيه إلى توجيه قلوبهم إلى الله، توجَّهوا إلى العلو، وتصوَّروا أن الله جواد كريم يجيب المضطر إذا دعاه»[3]، فيتضح أن «العُلو» تلزم منه هنا صفات إلهية أخرى، هي: «الجود» و«الكرم» و«الإجابة».

وأما عن «الكمال» فإن ابن تَيمِيَّة يَردُّه إلى «الأكملية»[4]؛ لأن «التفضيل، كما يقول، مستقرٌّ في الفِطَر»[5]؛ «فكما أنهم [أي الناس] مفطورون على الإقرار بالله فإنهم مفطورون على أنه أجلُّ وأكبر وأعلم وأكمل من كل شيء»[6]؛ فإذا كانوا مفطورين على أكمليته، فهُم من باب أَوْلى مفطورون على كماله؛ فيتضح أن كماله - سبحانه - تلزم منه هنا صفات إلهية أخرى هي: «الجلال» و«العلم» و«الكِبَر».

ومع هذا، يبقى أن الصفات الإلهية المفطور عليها، بحسب ابن تَيمِيَّة، صفاتٌ محدودة، ويرجعُ هذه المحدودية إلى كون الفطرة شأنها «الإجمال» لا «التفصيل»، فلما كانت الفطرة لا تحفظ إلا بعض الصفات الإلهية فقد اعتبر ابنُ تَيمِيَّة أن تفصيل هذه الصفات يعود إلى «الشرائع» التي أتى بها الرسل عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ[7]، حاملاً «التفصيل» على معنى «التكميل»، أي إن الشرائع تضيف إلى الفطرة ما لم يكن فيها من الصفات الإلهية، وقد يُعترَض على هذا التصور الإجمالي للفطرة من حيث هي معرفة بالله من الوجوه الآتية:

---

(١) ابن تَيميَّة، بيان تلبيس الجهمية ١/ ٥٤.

(٢) ابن تَيميَّة، نفس المصدر ٤/ ٥١٩-٥٢٠.

(٣) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٦/ ٨٥.

(٤) ابن تَيميَّة: الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال.

(٥) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ١٠/ ١٥٣-١٥٤.

(٦) الرسالة الأكملية، ص ٨.

(٧) مجموع الفتاوى ٤/ ٤٥.

أحدها: أن «الفطرة» ورَد ذكرُها في «حديث الفطرة»، على سبيل الضِّمن، بمعنى «الإسلام»[1]، و«الإسلام» قد يُحمَل فيه، كما سبق، على معنيين هما: «إسلام الوجه لله» و«الدِّين الخاتم»؛ فإنْ كان المعنى الأول فإنَّ «الشريعة» تكون تشخيصًا لـ«إسلام الوجه لله»، وإن كان المعنى الثاني فإنَّ «الشريعة» تكون متضمَّنة في «الفطرة»، علمًا بأن لفظ «الفطرة» ذُكر في القرآن الكريم مرةً واحدةً بمعنى واحد هو «دين الله»، و«الدِّين» يشمل الأمرين: «معرفة الله» و«شريعة الله»؛ وفي كلتا الحالتين، أي «التشخيص» و«التضمُّن»، لا يصحُّ أن تكون «الفطرة» مجرَّدَ حقيقة مجملة تولَّت الشريعةُ تفصيلَها، مُبيِّنةً من الصفات الإلهية ما لم يكن فيها.

والثاني: أن ذريات بني آدم، يوم الميثاق، عَرَفوا ربهم عِيَانًا، وإلا فلا أقلَّ من أنهم عَرَفوه على أيقن وجه ممكن، حتى لا أحد منهم تشكَّك في ربوبيته، فضلًا عن أن ينكرها، ولا يتأتى لهم مِثْل هذا اليقين إلا إذا عَرَفوا من صفات ربِّهم ما لا يحتاجون معه إلى مزيد تفصيل؛ بحيث يكون دور «الشريعة» هو أن تُذكِّر بهذه الصِّفات الفطرية، والتذكيرُ ليس تفصيلًا.

والثالث: أن الفطرة موصوفة، أصلًا، بـ«الكمال» بمعنى «الخلُوِّ من النقصان» كما يُشعِر بذلك مثال «البهيمة الجمعاء»، في مقابل «البهيمة الجدعاء»، الذي ورد ذكرُه في «حديث الفطرة»[2]؛ فلو تُرِك الإنسان وفطرتَه كما هي في أصلها لاهتدى من تلقاء نفسه إلى ما توردِه الشريعة من الصفات الإلهية، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون دور «الشريعة» لا أن تتدارك نقصًا قائمًا بالفطرة، وإنما أن تدفع عنها ما يمكن أن يضرَّ بكمالها من عوارِض وموانع.

والرابع: لقد تقرَّر، في النظرية التَّيمِيَّة، أن «المعرفة الفطرية» لا يمكن الانفكاكُ عنها، على خلاف «المعرفة الشرعية» التي يمكن الانفكاكُ عنها؛ فلو جاز أن «الشريعة» تضيف إلى «الفطرة» ما لم تحفظه من الصفات الإلهية لصارت «المعرفة بالله» ضروريةً وغيرَ ضرورية في ذات الوقت، ولكي نصرف هذا التناقض عن «الفطرة» يتعيَّن اعتبارُ «الشريعة» لا مُكمِّلةً لِمَا نقص الفطرةَ، وإنما مستخرِجة لما هو متضمَّن فيها.

وبهذا، يتبيَّن أن تعليل المفطور عليه من الصِّفات الإلهية، أي «الخالقية» و«الرُّبوبية» و«الوحدانية»، بـ«إجمالية» الفطرة تعليل مردود، والحقيقة أن العدد القليل لهذه الصفات يرجع، في الأصل، إلى تسليم هذه النظرية بمبدأ المطابقة بين «المعرفة بالله» و«الاعتراف بالله»؛ فإذ ذاك



(١) ارجع إلى «حديث الفطرة» المذكور أعلاه.

(٢) ابن القيم: «إنه (أي النبي) شبَّه ذلك بالبهيمة التي توجد مجتمعةَ الخلق لا نقصَ فيها»، كتاب شفاء العليل، ص ٧٨٣.



يصير بالإمكان أن نستنبط الصفات الإلهية الثلاث من هذا الاعتراف وحدَه؛ فصفة «الخالق» يدلُّ عليها وجود ذريات بني آدم؛ وصفة «الرَّبِّ» تتضمَّنها صيغة السؤال الإلهي لهم، وصفة «الوحدانية» يدلُّ عليها خَلْقُه لهم وخطابُه، إذ لم يخلقهم ولا خاطَبَهم سواه، سبحانه.

في حين أن النظرية الائتمانية تدَّعي أن المعرفة الإلهية الأولى التي حصَّلها بنو آدم سبقت إقرارهم بالرُّبوبية؛ فقد تعرَّف إليهم ربُّهم جَلَّ وَعَلَا بما شاء من كمالاته، حتى إذا أيقنوا بربوبيته سألهم الشهادة بها؛ فليس لهم، في عالم المواثقة، من طريق إلى المعرفة بهذه الكمالات الإلهية إلا أن يكون ربُّهم قد تعرَّف إليهم بتجليات إلهية مخصوصة، ولما كانت «الأسماء الحسنى» عبارةً عن أعلام على التجليات الإلهية، فكما أن بني آدم عَرَفوا الله حين «الإشهاد» باسمه «الرب»، فكذلك عَرَفوه قبل أن يشهدوا بهذا الاسم بأسماء أخرى أفضت بهم إلى الشهادة.

وإذا لم تحفظ «الفطرة» هذه الأسماء الحسنى كما جاءت في الكتب المُنزلة فإنها حفظت آثار هذه الأسماء؛ فلما كانت مسمَّياتها عبارة عن تجليات فقد أحدث كلُّ واحد من هذه التجليات أثرًا أو أكثرَ في فِطَرهم، وهذه الآثار اتخذت صورة «معان» و«قِيَم» مأخوذة من هذه الأسماء؛ فتجلِّي الله عليهم باسم «الخالق» أحدث في فِطَرهم معنى «الخَلْق»، وتَجلِّيه باسم «الرب» أحدث فيها معنى «الرُّبوبية»، وتَجلِّيه باسم «الواحد» أحدث فيها معنى «الوحدانية».

وبهذا، يتضح أن المعرفة التي تنطوي عليها «الفطرة» إنما هي جملة المعاني أو القِيَم الموروثة عن التجليات التي تَعرَّف بها الله ﷻ إلى عباده، حتى يعرفوه ربًّا لهم فيُقروا بربوبيته، نستنتج من هذا التعريف لـ«الفطرة» المسائل التالية:

أولاها: أن كل ما يُدركه الإنسان إدراكًا فطريًّا لا بد أن يكون أصلُه معنًى من المعاني أو قيمةً من القِيَم المستمدَّة من الأسماء الحسنى؛ إذ هذه الأسماء عبارة عن دلالات على التجليات التي تَعرَّف بها اللهُ إلى عباده، يوم أن أشهدهم على ربوبيته.

والثانية: أن هذه المعاني والقِيَم الأسمائية هي نفسُها المعاني والقِيَم التي دعت إليها الرسائل والشرائع الإلهية، من هنا تكون «الشرائع» بمثابة تجلِّيات للصفات الإلهية في عالَم المعاملة، ومن ثَمَّ بمثابة تعريفات للأسماء الحسنى في مجال التبليغ، يؤيد ذلك أن الأحكام في كتاب الله غالبًا ما تأتي مُذيَّلةً بواحد أو أكثر من هذه الأسماء، كأنها تُذكِّر بالصفات الإلهية التي عَرَفَها بنو آدم يوم «الإشهاد».





والثالثة: أن هذه المعاني والقِيَم الأسمائية ليس وجودُها محصورًا في الفِطَر ولا في الشرائع، ولا فيهما معًا، وإنما يَعمُّ كلَّ شيء في العالم؛ فما من شيء إلا يحمل بعضًا من هذه المعاني والقِيَم التي هي آثار الصِّفات الإلهية شاهدًا عليها؛ وبفضل هذه الشهادة يرتقي إلى رُتبة «الآية»؛ فـ«الآيات» إنما هي الأشياء وقد تجلَّت فيها الصفات الإلهية، وعليه فإن المعانِيَ والقِيَمَ المحفوظة في «الفطرة»، وتلك المنصوص عليها في «الشريعة»، والأخرى المشهودة في «العالم»، هي جميعًا مَعانٍ وقِيَمٌ متطابقة، فكلها ناشئة عن نفس الصفات العُلَى وناطقة بنفس الأسماء الحسنى.

والرابعة: أن «الصفات الإلهية» أو «الأسماء الحسنى» هي واسطة الإنسان إلى «المعرفة» على وجه العموم؛ فليست هذه الصفات، كما يُظنُّ، واسطتَه إلى معرفة ربه فحسب، بل هي كذلك واسطتُه إلى معرفة ما سواه؛ فهو لا يعرف دواخل نفسه، ولا مضامين شريعته، ولا ظواهر عالَمه، إلا من خلال المعاني والقِيَم المأخوذة من هذه الصِّفات؛ فلما كانت هذه المعاني والقِيَمُ مغروزةً في قلبه غرزًا كانت تسبقه إلى إدراك الأشياء، فيأتي بمختلِف إدراكاته على وفقها؛ فعلى سبيل المثال، ما أن يرى الرَّائي ما لم يرَ من قبل حتى ينزع إلى تقويمه، إن حُسنًا أو قُبحًا، ولمَّا يعلم بعدُ أوصاف تفاصيل ما يرى.

وبناء على ما تقدَّم يمكن القولُ بأن «الفطرة» ليست تُجمِل ما ورَد في «الشريعة» مُفصَّلًا، وإنما تتضمَّن من المعرفة بالصفات الإلهية ما تتضمَّنه «الشريعة»، وتحمل من آثار هذه الصفات معانِيَ وقِيَمًا، ما تنصُّ عليه «الشريعة»، ولا فرْقَ بين الطرفين إلا كون «الفطرة» أُنشِئت في «عالَم المواثقة»، في حين أُنشئت «الشريعة» في «عالَم المعاملة»؛ فالثانية تذكيرٌ بالأولى لا تفضيل.

٤- الصِّلة بين الفِطْرة والعقل:

لقد انشغل ابن تَيمِيَّة بمسألة «العقل» انشغالَه بمسألة «الفطرة»؛ إذ ظلَّ حديثُه عن الواحد منهما يَمتزج بحديثه عن الآخر، فشاب كلامَه عن الصِّلة بين الجانبين شيءٌ من الاضطراب؛ إذ تعدَّدت الوجوه التي عرض بها هذه الصِّلة، بحيث يبدو هذان الجانبان عنده تارة متداخلَيْن، وتارة متمايزَيْن، بل تارة مترادفَيْن، وتارة متضادَّيْن.

ويمكن إجمالُ هذه الوجوه المختلِفة بالقول بأن ابن تَيمِيَّة يُفرِّق بين نوعين من العقل: «العقل الذي يعارض النَّقل» و«العقل الذي لا يُعارضه»؛ أما العقل المعارِض للنَّقل فهو عقلٌ فاسد، وأما العقل الذي لا يعارضه فهو «العقل الصَّحيح»، وقد خصَّه ابن تَيمِيَّة باسم «العقل





الصريح»، كما أن ابن تَيمِيَّة يفرِّق بين نوعين من «الفطرة»: «الفطرة التي توافق العقل الصحيح» و«الفطرة التي لا توافقه»؛ أما الفطرة التي توافق العقل الصحيح فهي «الفطرة السليمة»، وأما الفطرة التي لا توافقه فهي الفطرة التي اعترتها عوامل الفساد؛ كتقليد الآباء وتأثير العادات.

وحسبُنا هنا النظر في وجه واحد من وجوه العلاقة بين «الفطرة السليمة» و«العقل الصريح» عنده، وهذا الوجه هو التضمُّن، ومعلوم أن «التضمُّن» عبارة عن علاقة بين طرفين - وهما هنا «الفطرة» و«العقل» - بحيث يندرج أحدُهما في الآخر، ولنستعملْ من الآن فصاعدًا بَدَل التركيبين: «الفطرة السليمة» و«العقل الصريح» اللفظين المفردين: «الفطرة» و«العقل».

يرى ابن تَيمِيَّة أن «العقل» عبارةٌ عن غريزة موجودة في باطننا(١)؛ إذ يقول: «العقل غريزة في النفس وقوَّة فينا بمنزلة قوة البصر التي في العين»(٢)، ويقول في موضع آخر: «يراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يَعقل بها»، ولئن كان ابن تَيمِيَّة لم يُصرِّح بأن «الفطرة» عبارة عن غريزة فإنه يصفها أحيانًا بأوصاف «الغريزة»؛ كأن يقول: «إن معرفة الله مغروزة في القلوب»، أو يستعمل لفظ «الفطري» بمعنى «الغريزي»، أو يُتبع أحدَ الوصفين بالآخر، وواضحٌ أنه في هذه الحالة يكون «العقل» بما هو غريزة متضمَّنًا في «الفطرة».

وفي المقابل: لئن كان ابن تَيمِيَّة لم يصرِّح بأن «الفطرة» عبارة عن عقل فإنه يصف «العقل» أحيانًا بأوصاف «الفطرة»، كما في قوله: «إن الله خلق عباده على الفطرة، والعقول السليمة مفطورة على معرفة الحق»(٣)، أو يستعمل لفظ «العقلي» بمعنى «الفطري» كما في قوله: «إنها [أي مقدِّمات الذين يثبتون الصفات] من العقليات التي اتفقت عليها فِطَرُ العقلاء السليمي الفطرة»(٤)، أو يُتبع أحد الوصفين بالآخر كقوله: «الطرق الفطرية العقلية الشرعية القريبة الصحيحة»(٥)، بل إن ابن تَيمِيَّة يذهب إلى أبعد من هذا فيجعل «الفطرة» تَعقِل كما يَعقِل «العقلُ»؛ تَصوُّرًا واستدلالًا؛ إذ يقول: «العقليات الصحيحة ما كان معقولًا للفِطَر السَّليمة الصَّحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكُها»(٦)، كما يقول: «إذا تصوَّرتْه [أي الاستدلال بالملزوم على اللوازم] الفطرة عبَّرتْ عنه

(١) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ١/ ٨٩؛ لقد تأثر ابن تَيمِيَّة في تعريفه بـ«المُحاسبي» الذي اشتهر عنه هذا التعريف.
(٢) مجموع الفتاوى ٣/ ٣٣٨ - ٣٣٩.
(٣) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ١/ ٣٧٧.
(٤) نفس المصدر ٧/ ٢٧٨.
(٥) نفس المصدر ٨/ ٣١٤.
(٦) نفس المصدر ٧/ ٤٣.



بأنواع من العبارات وصوَّرته في أنواع من صور الأدلة»[1]، وبَيِّنٌ أنه، في هذه الحالة الثانية، تكون «الفطرة» متضمَّنة في «العقل».

نُبدي على هذا التصوُّر التَّيمِيِّ لعلاقة التضمُّن بين «العقل» و«الفطرة» الملاحظات التالية:

أ. لقد أعاد ابن تَيمِيَّة الاعتبارَ لمفهوم «الفطرة» في المجال المعرفي بما لم يَسبق لغيره؛ إذ جعلها مقترنة بـ«العقل»، مبطلًا ما ذهب إليه ابنُ سينا من قَصْر مُدرَكات «الفطرة» على القضايا الوهمية والقضايا المشهورة[2].

ب. أن هذا الاقتران بين الطرفين يحتفظ لكل منهما بخصوصيته، بل استقلاله؛ فـ«العقل» يَستغني في بعض مُدركاته عن «الفطرة»، لا سيما «المفاهيم المجرَّدة» و«الأدلة المركبة»، ولمَّا كان الأمر كذلك فقد بدا «العقل» وكأنه ينقسم إلى عقلين: «العقل الفطري» و«العقل غير الفطري»، و«العقلُ غير الفطري» هو الذي يجعل من «العقل» مَلَكة معرفية متميزة، كما أن «الفطرة» تستغني، في بعض مُدركاتِها، عن «العقل» لا سيما «المعاني الروحية» و«القيم الأسمائية»، ولما كان الأمر كذلك فقد بدت «الفطرة» وكأنها تنقسم، هي الأخرى، إلى فطرتين: «الفطرة العقلية» و«الفطرة غير العقلية»، و«الفطرةُ غير العقلية» هي التي تجعل من «الفطرة» هي الأخرى مَلَكةً معرفيةً متميزة.

جـ. في حالة تَضمُّن «العقل» لـ«الفطرة»، ينبغي أن يكون الجزءُ الفطريُّ من العقل من رُتبةٍ عقلية أعلى من الرُّتبة التي ينزلها الجزء غير الفطري منه؛ ذلك لأن أصل «الفطرة» يرجع إلى «ميثاق الإشهاد»، بينما «العقل غير الفطري» يرجع إلى كسب الإنسان عند تطبيق هذا الميثاق، يترتب على هذا التفاوت في الرُّتبة أن أعلى الجزأين من «العقل»، أي «الفطرة»، أحقُّ بأن يتولى تسديد الجزء الأدنى، أي «العقل الكَسْبي»، ومقتضى هذا التسديد أن يَحمِلَ هذا الجزءُ الفطريُّ العقلَ الأدنى على أن يَحفظ المعاني والقِيَمَ الفطرية في كلِّ ما يصدر عنه من مُدرَكات وما يُقرِّره من تصرُّفات.

د. يرى ابن تَيمِيَّة أن الفطرة قد يطرأ عليها الفساد كما في قوله: «قد يعرِض للفطرة ما يُفسدها ويُمرِضها، فترى الحقَّ باطلًا»[3]، ويذكر أسبابًا مختلفة لذلك، منها الشبهات والأهواء والشهوات والعادات والتقليد، والظاهر أن مفهوم «الفساد»، هنا، يحمل معنى «الانحلال»، وهذا المعنى

---

(١) الردُّ على المنطقيين، ص ٢٥٠.

(٢) ابن سينا: النَّجاة في الحكمة الإلهية، ص ٦٢ - ٦٤.

(٣) دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل ٣/ ٣٠٦.



لا يوافق طبيعة «الفطرة»؛ إذ الفطرة لا تَنْحَلُّ ولا تَتبدَّل؛ فلمَّا كانت الفطرةُ تتصف، في الأصل، بـ«الكمال» فإن ما يَضرُّها لا يُعرِّضها للفساد بقدر ما يُعرِّضها لـ«النُّقصان».

ثم لمَّا كانت الفطرة -بوصفها معرفةً بالمعاني والقيم الإلهية- تؤسِّس العقل وتسدِّده، لزم أن تكون عبارة عن نور إشهاديٍّ في قلب الإنسان، ومعلومٌ أن النور لا يَفسُد ولا يَمْرَض، وإنما يَنْحَجِب من ذاته أو يَحْجُبه سواه؛ فالنقصان الذي قد يصيب الفطرةَ إنما يأتيها من الحُجُب التي تمنع نفوذَ نورها؛ فإذا ما أُزيلت هذه الحُجبُ عادت إلى كمالها الأصلي، ساريًا نورُها في مُدرَكاتها؛ فيلزم أن الفطرة تبقى على حالها الميثاقي في الإنسان، حتى ولو غَشِيَها من الحُجُبِ ما غَشِيَها.

بينما النظرية الائتمانية تقرِّر أن العلاقة التي تنضبط بها الصِّلة، في «عالَم المواثقة»، بين «الفطرة» (بمعنى «الفطرة السليمة»)، و«العقل» (بمعنى «العقل الصريح») ليست «التضمُّن»، وإنما هي «التوسُّل»؛ فليس «العقل» مجرَّدَ جزءٍ من «الفطرة»، وإنما هو الوسيلة التي يتحصَّل بها مضمون الفطرة، تأثرًا بالصفات الإلهية؛ فقد ذكرنا أن «الفطرة» إنما هي المعرفة الحاصلة للإنسان بفضل تعرُّف الحق – سبحانه – بكمالاته إلى ذريات بني آدم، ولما كان هذا التعرف الإلهي هو السبب في وجود «الفطرة» فقد ورَّثها، في ذات الوقت، القدرةَ على إدراك أوصاف الرب، أي أمدَّها بـ«العقل» الذي تُدرِك به هذه الصفات الإلهية، مستمدةً منها المعاني الروحية والقيم الخُلُقية، ولما حصل هذا التعرف الإلهي يوم «ميثاق الإشهاد» ظهر أن «الفطرة» تتوسل بعقل إشهادي صريح.

ومن ثَمَّ فإنه لا يليق بجلال التعرُّف الإلهي أن يقال إن وجود العقل يَتقدَّم على وجود هذا التعرُّف، فضلًا عن القول بأن عقولًا – كما جاء في بعض الروايات أو التفسيرات – سبق تركيبُها في ذريات بني آدم حتى تُؤخذ منها الشهادة.

وعندما أُخرج الإنسان إلى «عالَم المعاملة» قام به واجبان اثنان:

أحدهما: واجب حفظ آثار الإشهاد، أي: يَتعيَّن عليه أن يحفظ المعانِيَ والقِيَم التي ورَّثها له تَعرُّف الله إليه بصفاته وكمالاته يوم «الإشهاد»، أي أن يحفظ «الفطرة» مضمونًا ووسيلة.

والثاني: واجب تَعاطِي التعامُل، أي: يتعيَّن عليه الوفاءُ بالميثاق المأخوذ منه، ويقتضي هذا الوفاء أن يستخرج المكنونات الرُّوحية لـ«الفطرة» ويُحقِّق إمكاناتها الأخلاقية على قَدْر الحاجة والطاقة.

ولمَّا كانت هذه المكنونات والإمكانات الفطرية آثارًا للصِّفات الإلهية فقد لزم الإنسانَ أن يحفظ الصِّلة بهذه الصفات المطلقة، أي أن يبقى، في هذا الاستخراج والتحقيق، مُستحضِرًا لها ومُستمسكًا



بها، رادًّا إليها كلَّ ما يستخرجه وما يُحقِّقه، حتى يأتِيَ بهما على الوجه الذي ينبغي، ومن شأن هذا الاستخراج والتحقيق الموصولين بالصفات الإلهية أن يجعلا «الفطرة» تَفْتح، في مجال التعامُل، آفاقًا إشهادية، وتتسع لمختلِف مجالاته، محدِّدة للاختيارات، ومسدِّدة للتصرفات.

وهذا لا يعني أن العمليتين: «الاستخراج» و«التحقيق» تتخذان صورةً أو رتبةً واحدةً عند الجميع؛ إذ إن صُورَهما أو رُتَبُهما تختلف باختلاف أقدار وأشكال القدرة على حفظ الصِّلة بالصفات الإلهية؛ فالناس لا يتساوون في تَوجُّههم إلى هذه الصِّفات الإلهية عند أداء أعمالهم، فقد يَضعُفُ هذا التوجُّهُ عند بعضهم، إلى حدٍّ لا أدنى منه، وقد يَقْوَى عند آخرين، حتى لا مزيد عليه؛ وحتى مع وجود التفاوت في التعلُّق بهذه الصلة، يظل «العقل» الذي يُتوسَّل به في هاتين العمليتين عبارة عن «عقل مسدَّد»، ويكون تسديدُه على قدر تعلُّقه بالصلة المذكورة.

أمَّا إذا حصل قطعُ هذه الصِّلة بالمرَّة فإن «العقل» يصير عبارة عن عقل مجرَّد، بيْد أن هذا التجريد لا يعني الخروجَ الكليَّ من الفطرة؛ إذ يبقى هذا العقلُ قادرًا على إدراك آثار الصفات الإلهية، أي المعاني والقيم، بوجه من الوجوه، وإنما يعني فصْل هذه الآثار عن أسبابها في الكمالات المطلقة (أي الصفات الإلهية)، بحيث يفقد العقلُ القدرةَ على التسديد؛ إذ لا تسديد بغير التوجُّه إلى هذه الكمالات الإلهية.

وإذا تقرَّر أن «العقل» وسيلة «الفطرة» ترتبت، على ذلك، نتائجُ نَخصُّ بالذكر منها ثلاثًا:

إحداها: أن «العقل»، في أصله، وسيلةٌ فطريةٌ غير نظرية، ما دام «التعامل» هو تعاطي الوفاء بمقتضيات «ميثاق الإشهاد»، ومن ثمَّ لزم أن تكون فطريةُ «العقل» ناتجةً عن نُهوضه بهذه المقتضيات الميثاقية، علمًا بأن «ميثاق الإشهاد» هو الأصلُ في «الفطرة»؛ بكونه مضمونًا أخلاقيًّا ووسيلةً إدراكية.

ورُبَّ مُعترِض يقول: إن «العقل» استدلاليٌّ بالأساس، والأمر الاستدلالي يُضادُّ الأمرَ الفطري؛ فالجواب من جانبين:

أحدُهما صُوري، وهو أن الأمر الفطريَّ شيءٌ ضروريٌّ لا انفكاك عنه، والاستدلالُ مهما ذهبنا فيه بعيدًا لا بد أن يَنبني على مقدِّمات أُولى ضرورية لا غَناء عنها.

والجانب الثاني مضموني، وهو أن الأمر الفطريَّ شيءٌ قِيَميٌّ صريح، والاستدلال -مهما جرَّدناه- لا بد أن يتضمن دلالة قِيَمية؛ جَليَّةً أو خفيَّةً.





والنتيجة الثانية أن «العقل»، في أصله، وسيلةٌ توحيدية؛ إذا لما كانت «الفطرة» عبارة عن آثار للتجليات التي تَعرَّف بها الله – سبحانه – إلى ذريَّات بني آدم، وكان الإقرار بوحدانيته ناتجًا بالذَّات عن هذه الآثار المعنوية والخلُقية التي تحملها «الفطرة»، لزم أن يكون «العقل»، بموجب توسُّل هذه الآثار النورانية به؛ إدراكًا وإقرارًا، مُوحِّدًا لله؛ لهذا يمكن القول إن الأصل في العقل أن يَعقِل كلَّ شيء في صلته بربٍّ واحدٍ لا شريك له، أو قل، اختصارًا، إن الأصل فيه أن يَعقِلَ كلَّ شيء بالله.

ورُبَّ سائل يسأل: إذا كان «العقل»، بِحُكم توسُّل المعاني الفطرية به، يُقرُّ بوحدانية الله بالضرورة، فكيف يوجد عاقلون منكرون لهذا التوحيد؟ الجواب من وجهين:

أحدُهما أن توحيد «العقل» لله ليس توحيدًا إراديًّا ولا نظريًّا، وإنما هو توحيدٌ خَلْقي؛ إذ خُلِق الآدميون على هذا التوحيد، ومن ينكر وجودَه منهم يكون كمن ينكر وجودَ ذاته؛ لأن وجود التوحيد خَلْقيٌّ كما يكون وجودُ الذَّات خَلْقيًّا، والفرق بينهما هو أن «الخَلْق التوحيدي» خَلْقُ تقويمٍ، بينما «الخَلْقُ الوجودي» خَلْقُ تكوينٍ.

والوجه الثاني أنه لا يُشترَط في توحيد «العقل» لله أن يكون توحيدًا حاضرًا لتمام وعي الإنسان؛ فقد توجد موانع تَحول بينهما (أي بين التوحيد والوعي به)، حتى إذا أزيلت هذه الموانعُ وعَى بهذا التوحيد على قدر طاقته.

والنتيجة الثالثة أن «العقل»، في أصله، وسيلةٌ أخلاقية؛ إذ لما كانت المعرفة بالله التي تتكون منها «الفطرة» جملةً من المعاني الروحية والقِيَم الخُلقية، وجب أن يكون «العقل» عقلًا متلبِّسًا بهذه المعاني والقِيَم السامية، متوسِّلًا بها في تسديد الأقوال والأفعال على قدر الطاقة.

وليس لقائل أن يقول: إن «العقل» أخلاقيٌّ في جانبه العملي دون جانبه النظري، لأنا نقول إن أخلاقية العقل تتميز بخاصيتين تجعلان منها أخلاقية كلية:

إحداهما أنها أخلاقية «قَبْلية»، والمقصود بوصف «القبْلية» هنا أن أخلاقية «العقل» ليست سابقة على التجربة فحسب، بل هي سابقةٌ على الوجود نفسه؛ فقد عَرَف الآدميون من صفات ربِّهم قبل خروجهم إلى ظاهر الوجود ما شاء أن يعرفوه يوم «الإشهاد»، والقيَمُ الأخلاقية إنما هي آثار هذه الصفات الإلهية في بواطنهم، وشأن هذه الآثار السابقة على الوجود الخارجي أنْ لا تَنفكَّ عن أي فعلٍ من أفعال عقولهم، نظريًّا كان أو عمليًّا، سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا.



والثانية أن أخلاقية «العقل» من أخلاقية «الفطرة»، وقد تقدَّم أن اتصاف «الفطرة» بـ«الكمال»، و«الشمولُ» وصفٌ لازمٌ عن «الكمال» بالضرورة، بحيث تكون «الفطرة» حقيقةً إشهاديةً نافذةً في ذات الآدمي بكليتها، وهو لمَّا يَخرُج بعدُ إلى الوجود؛ فيلزم أن يجيء «العقل» بعد الخروج إلى الوجود، على نَسَقِها، فيكون تأثيره الأخلاقي، هو الآخر، شاملًا لكل أفعال هذه الذَّات، معنوية كانت أو حسية؛ فالأفكار - مفاهيم كانت أو قضايا - تكون محلَّ تقويم وتسديد، شأنها في ذلك شأن الأعمال الظاهرة؛ لأنها هي كذلك عبارة عن أعمال، فهي بذاتها أعمال باطنة.

وحاصلُ الكلام في هذا البحث هو أن المقارنة بين «النَّظر التَّيمِيِّ» و«النظر الائتماني» بصدد «ميثاق الإشهاد»، تتوصَّل إلى النتائج التالية:

أُولاها: أن ابن تَيمِيَّة تأوَّلَ «نص الإشهاد» تأويلًا طبيعيًّا حِسيًّا، بينما تأويلُه الائتمانيُّ تأويلٌ مُجاوِزٌ للطبيعة والحِس؛ إذ الائتمانِّي يتمسَّك -في فَهْمِه للنصِّ- بالمدلول الغيبي الذي يتضمَّنه، كما يتمسك في إفهام هذا النص لغيره بالأفق الغيبي الذي يفتحه، مُفرِّقًا بين عالَمَيْن هما: «عالَم المواثقة» و«عالَم المعاملة»، وبين عقلين هما: «العقل المجرَّد» و«العقل المسدَّد».

والثانية: أن ابن تَيمِيَّة وصَل «ميثاق الإشهاد» بـ«الفطرة» وصلًا غير مباشر اعتمد فيه، بالأساس، على «حديث الفطرة»، ومال فيه إلى الجمع بين «الفطرة» و«الغريزة»، في حين أن وصْلَهما الائتمانيَّ وصلٌ مباشر؛ إذ يميز بين «الفَطْر الروحي» و«الفَطْر المادي»، مُقدِّمًا «الفَطْر الروحي» على «الفَطْر المادي»، و«الفطرة» إنما هي «الفَطْر الروحي» الذي شهده «عالَم المواثقة».

والثالثة: أن ابن تَيمِيَّة يرى في «الفطرة» معرفةً ضروريةً تتضمَّن الاعتراف بالرُّبوبية والعلم ببعض الصفات الإلهية، بينما الائتماني يُفرِّق بين «المعرفة بالله» و«الاعتراف بالله»؛ إذ الاعترافَ ناتجٌ عن المعرفة وليس مُساويًا لها، كما أنه يجعل المعرفة بالله راجعةً إلى جملة من المعاني الروحية والقِيَم الخُلقية المستمدة من الصفات التي تجلَّى بها الإلهُ على ذريات بني آدم لكي يعرفوه.

والرابعة: إذا كان ابن تَيمِيَّة يصل «الفطرة» بـ«العقل» وَصْلًا غلبت عليه علاقة التضمُّن فإن الائتمانيَّ يرى في العلاقة بين الطرفين علاقة «توسُّل»؛ إذ «العقل» هو وسيلة «الفطرة» في معرفة الله بصفاته، والإقرارِ بربوبيته في «عالَم المواثقة»، كما أنه هو أداتُها في تحقيق الممكنات المعنوية والقِيَمية التي تنطوي عليها في «عالَم المعاملة»، مما يجعل من «العقل» وسيلةً، في الأصل، فطريةً وتوحيديةً وأخلاقية.

والحمد لله رب العالمين



أهم المصادر والمراجع

- ابن تَيمِيَّة: الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال، تقديم: أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٨٣م.

aibn taymiati: alrisalat alkamilat fi sifat alkamal lilhi, muqadimatu: ‹ahmad hamdi ‹iimam, matbaeat almadani, alqahirati, 1983.

- ابن تَيمِيَّة: الفتوى الحموية، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، طبعة دار الصميعي، الرياض، ٢٠٠٤م.

abn taymiati: alfatwaa alhamawiati, tahqiqu: hamd bin eabd almuhsin altuwijari, tabeat dar alsumayei, alrayad, 2004.

- ابن تَيمِيَّة: دَرْء تَعارُض العقل والنَّقل، طبعة دار الكنوز الأدبية.

abn taymiati: mane altaearud bayn aleaql waltaqlidi, tabeat dar alkunuz al›adabiati.

- ابن سينا: النَّجاة في الحكمة الإلهية، طبعة المكتبة المرتضوية.

abn sina: alnajat fi alhikmat al›iilahiati, tabeat almaktabat almurtadawiati.

- ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٩م.

aibn alqiam aljawziati: shifa› alealil fi masayil alqada› walqadar walhikmat waltilili, maktabat aleabikan, alrayad, 1999.

- ابن تيمية: الردُّ على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت.

abn taymiati: alradi ealaa almanatiqi, dar almaerifati, bayrut.

- ابن تَيمِيَّة: مجموعة الفتاوى، تحقيق: عبد العزيز الجندي وأشرف جلال الشرقاوي، دار الحديث، القاهرة.

aibn taymiati: majmueat fatawaa, tahqiqu: eabd aleaziz aljundiu wa›ashraf jalal alsharqawi, dar alhadithi, alqahirati.

- طه عبد الرحمن: المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعَلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الائتمانية، طبعة دار الأمان، الرباط، ٢٠٢١م.

tah eabd alrahman: almafahim al›akhlaqiat bayn althiqat waleilmaniati, aljuz› al›awala: mafahim althiqati, tabeat dar al›amani, alribati, 2021.

- محمد عبد الله عفيفي: النظرية الخُلقية عند ابن تَيمِيَّة، طبعة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الرياض، ١٩٨٨م.

muhamad eabd allah eafifi: alnazariat al›akhlaqiat eind abn taymiati, markaz almalik faysal lil›abhath wadirasat alsiyasati, tabeat alriyad, 1988.

